36e ANNEE (4e SÉRIE) N° 19 7 MAI 1914

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ { **15 francs à l'Édition complète.** **10 — à l'Édition partielle.**

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

LES CANTIQUES DU PSAUTIER DE PIE X

XI

LE CANTIQUE D'ANNE : *Exultavit cor meum in Domino*, POUR LES 2es LAUDES DU MERCREDI

Dans le Psautier le cantique d'Anne comprend *seize* versets ; dans l'hébreu et dans la Vulgate il n'en compte que *dix*. Commençons par disposer parallèlement les deux textes, du bréviaire et de la Vulgate ; on verra mieux comment l'ordonnateur du Psautier a opéré ses coupures dans le texte biblique.

PSAUTIER	VULGATE *(I Rois,* II, *1-10)*
1. — Exultavit cor meum in Domino, Et exaltatum est cornu meum in Deo meo. 2. — Dilatatum est os meum super inimicos meos : Quia lætata sum in salutari tuo.	1. — Exultavit cor meum in Domino, et exaltatum est cornu meum in Deo meo ; dilatatum est os meum super inimicos meos, quia lætata sum in salutari tuo.
3. — Non est sanctus ut est Dominus ; Neque enim est alius extra te, et non est fortis [sicut Deus noster.	2. — Non est sanctus ut est Dominus ; neque enim est alius extra te, et non est fortis sicut Deus noster.
4. — Nolite multiplicare loqui sublimia, Gloriantes : 5. — Recedant vetera de ore vestro : quia Deus [scientiarum Dominus est, Et ipsi præparantur cogitationes.	3. — Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes ; recedant vetera de ore vestro, quia Deus scientiarum Dominus est, et ipsi præparantur cogitationes.
6. — Arcus fortium superatus est, Et infirmi accincti sunt robore.	4. — Arcus fortium superatus est, et infirmi accincti sunt robore.
7. — Repleti prius, pro panibus se locaverunt : Et famelici saturati sunt. 8. — Donec sterilis peperit plurimos : Et quæ multos habebat filios, infirmata est.	5. — Repleti prius, pro panibus se locaverunt, et famelici saturati sunt ; donec sterilis peperit plurimos, et quæ multos habebat filios infirmata est.
9. — Dominus mortificat et vivificat, Deducit ad inferos et reducit.	6. — Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.
10. — Dominus pauperem facit et ditat, Humiliat et sublevat.	7. — Dominus pauperem facit et ditat ; humiliat et sublevat.
11. — Suscitat de pulvere egenum, Et de stercore elevat pauperem : 12. — Ut sedeat cum principibus, Et solium gloriæ teneat. 13. — Domini enim sunt cardines terræ, Et posuit super eos orbem.	8. — Suscitat de pulvere egenum, et de stercore elevat pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriæ teneat. Domini enim sunt cardines terræ, et posuit super eos orbem.
14. — Pedes sanctorum suorum servabit, et impii in [tenebris conticescent : Quia non in fortitudine sua roborabitur vir.	9. — Pedes sanctorum suorum servabit, et impii in tenebris conticescent, quia non in fortitudine sua roborabitur vir.
15. — Dominum formidabunt adversarii ejus : Et super ipsos in cœlis tonabit : 16. — Dominus judicabit fines terræ, et dabit imperium Et sublimabit cornu Christi sui. [regi suo,	10. — Dominum formidabunt adversarii ejus, et super ipsos in cœlis tonabit ; Dominus judicabit fines terræ, et dabit imperium regi suo, et sublimabit cornu Christi sui.

Voici maintenant la traduction du cantique d'après l'hébreu et sa division en strophes :

I

1. — *a)* Mon cœur a exulté en Jéhovah :
b) Ma corne a été élevée par Jéhovah [1] (*) ;
2. — *a)* Ma bouche s'est ouverte contre mes ennemis ;
b) Car [2] je me suis réjouie en ton salut.
3. — *a)* Pas de Saint comme Jéhovah [3],
b) Et pas de Roc [4] comme notre Dieu !

II

1.—*a)* Ne dites pas tant de choses hautaines [5].
b) Que l'arrogance [6] ne sorte plus de votre bouche :
2.—*a)* Car Jéhovah est le Dieu sachant tout [7],
b) Et les hauts faits [des hommes] [8] ne tiennent pas [devant lui] [9].

III

1.—*a)* L'arc des puissants est brisé [10],
b) Et les chancelants ont ceint la force ;
2.—*a)* Les rassasiés se louent pour du pain [11]
b) Et les affamés cessent de travailler [12] ;
3.—*a)* La stérile [13] enfante sept [fois] [14],
b) Et la riche en enfants se flétrit [15].

(*) Voir les notes à la p. suivante.

IV

1. — *a)* Jéhovah fait mourir et fait vivre,
b) Il fait descendre au schéol et en fait remonter ;
2. — *a)* Jéhovah appauvrit et enrichit,
b) Il abaisse, mais aussi il élève.

V

1. — *a)* De la poussière il relève le pauvre,
b) Du fumier il retire l'indigent,
2. — *a)* Pour les faire asseoir parmi les chefs [16],
b) Et leur faire posséder un trône de gloire [17].
3. — *a)* Il garde les pieds de ses fidèles [18],
b) Mais les méchants périssent dans la nuit [19].

VI

1. — *a)* Personne ne l'emportera par la force [20],
b) Jéhovah [21] brise [22] son adversaire [23] ;
2. — *a)* Sur lui [24] il tonnera [25] dans les cieux ;
b) Jéhovah jugera les extrémités de la terre ;
3. — *a)* Il donnera la puissance à son roi [26],
b) Et il élèvera la corne [27] de son Messie [28].

* * *

Le cantique d'Anne renferme donc six strophes, d'inégale longueur. La 1re et la sixième se composent de trois vers, et les strophes intermédiaires comprennent alternativement deux vers (2e et 4e) et trois vers (3e et 5e). Il est remarquable que les strophes de deux vers trouvent chacune leur développement naturel dans les tristiques qui les suivent respectivement. D'ailleurs le premier vers de chaque strophe s'emboîte presque toujours avec le dernier de la strophe qui précède, les pensées se succédant ainsi dans une trame de plus en plus serrée. Quant à la strophe initiale, elle n'est, à bien prendre, que l'exorde du cantique. La strophe finale résume tout sous la forme d'une prophétie,

1 Le grec porte ἐν θεῷ μου, au lieu de *in Jehovah.* La répétition du mot Jéhovah dans le deuxième hémistiche hébreu serait due à l'influence du premier, pensent les critiques. Aussi beaucoup (Dhorme, Wellhausen, Klostermann, etc.) préfèrent ici la leçon du grec au texte massorétique. La Vulgate a lu comme le grec. Nous avons conservé dans notre traduction la teneur de l'hébreu actuel.

2 Ce *car* se lit bien dans le texte massorétique, mais ne se trouve pas dans le grec. On pourrait le supprimer. Dhorme l'attribue à une dittographie commise par le copiste de la massore. S'il n'est pas nécessaire au sens de la phrase, il joue néanmoins un rôle assez important, comme nous le verrons dans le commentaire, pour l'enchaînement et le développement des pensées dans la strophe. La Vulgate l'a conservé. Nous le maintenons également ; ce que font aussi nombre de critiques, même hétérodoxes.

3 Ici — dans la Vulgate et dans l'hébreu — se trouve une incise : *neque enim est alius extra te,* que nous ne traduisons pas, et que le grec ne renferme point non plus, au moins sous cette forme. « Cette incise, observe Dhorme, rompt le rythme et est rejetée comme glose par presque tous les commentateurs. » *(Les livres de Samuel,* p. 25). Le savant critique explique ensuite comment cette glose a dû s'introduire dans le texte.

4 Au lieu de *roc* la Vulgate porte *fortis ;* au fond le sens n'est pas très différent. Le grec s'éloigne davantage ; on lit en effet : οὐκ ἔστι δίκαιος ; l'interprète grec a dû lire *tsadiq* en place de *tsour ;* c'est du moins l'explication que donne Schlögl.

5 Wellhausen traduit : « Ne dites pas tant : En haut ! en haut ! » — l'expression *gh'boâh, gh'boâh,* étant mise ainsi dans la bouche de ceux qui sont apostrophés.

La Vulgate traduit le premier *gh'boâh* par *sublimia,* et le second *gh'boâh* par *gloriantes,* ce participe pluriel se rapportant au sujet de la phrase. Peut-être aussi a-t-elle voulu rendre le μὴ καυχᾶσθε des Septante.

Le grec a supprimé un des deux *gh'boâh* et a traduit simplement par ὑψηλά, mais il a interprété par μὴ καυχᾶσθε le premier verbe du texte hébreu *thar'bou,* sans prendre garde que ce verbe *thar'bou*, et l'autre verbe qui le suit immédiatement *th'dab'rou,* sont en dépendance l'un de l'autre, comme il arrive quelquefois en hébreu (cf. Gesenius-Kautzsch, § 120 g) ; alors la combinaison des deux verbes rend seule toute l'idée que l'auteur a voulu exprimer. (Cf. Preiswerk, *Gramm.*, § 521.)

6 Nous traduisons ainsi l'hébreu *'àthâq,* d'après une des étymologies du radical sémitique. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1084 (rad. n. 3). — La Vulgate, se basant sur une autre étymologie (la 1re) du même radical, a cru devoir traduire par *vetera.* — Les Septante, adoptant une troisième étymologie (la 4e) du radical, ont traduit par μεγαλλοῤῥημοσύνη. — En réalité le sens n'en est point substantiellement modifié ; il n'y a qu'une différence de nuance, comme nous le montrerons dans le commentaire.

7 La massore porte : Êl *dèôth,* pluriel d'abstraction qui renforce l'idée et que la Vulgate ne traduit pas mal par *Dominus scientiarum* et le grec par γνώσεων κύριος.

8 Les mots entre crochets ne se lisent pas dans l'original : nous les ajoutons pour rendre la phrase française plus correcte et plus claire.

9 La Vulgate traduit : *Et ipsi præparantur cogitationes, c'est pour lui que sont préparées les pensées :* incise dont le sens demeure assez obscur. — Le grec porte : καὶ θεὸς ἑτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ : le sens est plus clair. — Dhorme avec quelques autres traduit : *Et* [ses] *gestes sont sans reproche,* par opposition sans doute à ceux des « arrogants » qui sont blâmés. Nous préférons notre version.

10 En hébreu l'adjectif *('hathim)* est au pluriel, bien que se rapportant à un substantif *(qesheth)* au singulier. Ce pluriel est influencé par le mot *(gibbôrim)* qui précède ; c'est le pluriel d'*attraction,* et la construction de la phrase est faite plutôt *ad sensum* que d'après la grammaire. Cf. Preiswerk, *op. cit.,* § 465, d. — Le grec porte ἠσθένησε.

11 Les Septante traduisent : πλήρεις ἄρτων, *repleti panibus*, et au lieu de « se louent » ils lisent : ἠλαττώθησαν, = ont été diminués. — Le véritable sens est celui de l'hébreu, que rend très bien aussi la Vulgate.

12 La fin de cet hémistiche a été interprétée très différemment. Le grec traduit : παρῆκαν γῆν, *ont abandonné la terre.* La Vulgate porte : *Saturati sunt.* Zapletal a traduit : « chôment pour toujours. » Nous adoptons le sens fixé par Dhorme, Klostermann, Driver, etc., qui au lieu de *'ad* lisent *'abôd ;* le *'ad* du texte actuel ne serait donc qu'une corruption de *'abôd.* Cette conjecture critique est fort vraisemblable : le deuxième hémistiche se trouve ainsi parfaitement en antithèse avec le premier.

13 Nous avons supprimé le *donec* de la Vulgate, qui n'a plus lieu d'être conservé, dans l'hypothèse que nous embrassons d'après Dhorme et Klostermann.

14 La Vulgate porte *plurimos* avec le même sens, le nombre sept servant à désigner *beaucoup* d'enfants en général.

15 Quelques interprètes (Zapletal, Nowack, Löhr) traduisent : « est dans la tristesse » ; ils entendent le verbe hébreu dans son sens métaphorique, alors qu'il convient plutôt de le prendre strictement au sens propre.

16 Le grec porte : μετὰ δυναστῶν λαοῦ, peut-être à cause de Ps. CXIII, 8. Cette variante s'expliquerait encore par l'hypothèse que Zapletal propose d'après Klostermann, et qui consiste à lire dans l'hébreu *n'dibe'am* au lieu de *n'dibim.* Nous avons conservé cette dernière leçon que la Vulgate maintient avec la massore.

17 Le grec porte, comme l'hébreu, θρόνον δόξης ; mais des critiques estiment qu'on devrait lire *k'bir* au lieu de *kâbôd,* et donc traduire : « trône de *prince* » au lieu de « trône de *gloire.* » Le parallélisme des deux hémistiches serait plus saisissant. En tout cas le sens est substantiellement le même dans les deux hypothèses. — A la suite de cet hémistiche le grec insère toute une phrase qui ne se lit point dans l'hébreu : « Il donne le vœu à celui qui l'a voué, et il a béni les années du juste. »

18 Mot à mot : « de ses dévots ». Le grec omet totalement ce vers et le commencement de la strophe suivante, jusqu'au premier hémistiche du stique 10e.

19 Dans le « sombre », mot à mot, et donc dans les ténèbres et la nuit. La Vulgate au lieu de « périssent » porte *conticescent,* qui est une traduction très littérale de l'hébreu *iddàmmou,* lequel (au *kal)* a le sens de *quiescere, silere ;* d'où (au *niphal)* le sens de *perire ;* tant il est vrai que la mort est un « silence ».

20 L'hébreu porte mot à mot : « car dans la force ne prévaudra pas l'homme. » — La Vulgate a rattaché tout ce premier hémistiche au ℣ 9 ; nous pensons avec Dhorme qu'il doit plutôt être réuni à la strophe 6e, où le parallélisme le fait rentrer.

21 Dans la massore ce mot paraît être placé comme en apposition : Jéhovah ! Il ne serait donc ni le sujet, ni le complément de la phrase.

22 Avec Dhorme et Wellhausen nous substituons *tâhthèn* à la leçon actuelle de l'hébreu *iehathou ;* substitution autorisée, à ce qu'il semble, par le grec ἀσθενῆ ποιήσει. Dans cette hypothèse le mot Jéhovah n'est plus en apposition, mais devient le sujet du verbe hébreu.

23 La massore porte au *qeri :* « ses adversaires » ; le parallélisme paraît exiger le singulier (par opposition à *isch* au singulier dans l'hémistiche précédent). — Le grec présente ici un développement qui semble être une interpolation inspirée de Jérém., IX, 23 et suiv. Nous la traduisons ainsi : « Le Seigneur est saint. Que le prudent ne se glorifie pas en sa prudence, et que le riche ne se glorifie pas dans ses richesses. Mais que celui qui se glorifie, se glorifie de connaître et de savoir le Seigneur, et de faire le jugement et la justice au milieu de la terre. »

24 Le grec porte ἀνέβη Κύριος εἰς οὐρανούς, au lieu de : « sur lui il tonnera dans les cieux » ; — variante qui s'explique par l'erreur du traducteur, lequel a dû lire *'àlâh* au lieu de *'alô.*

25 Quelques-uns en place de : « il tonnera », traduisent : « il les (ses adversaires) détruira. » Cette interprétation de Zapletal, Budde, etc., n'est pas fondée suffisamment.

26 Les Septante portent : « à nos rois ». Le texte de la massore est à préférer.

27 La « corne » est le symbole de la puissance.

28 Mot à mot : « son oint », *m'shibô.*

aboutissement suprême des pensées développées par la mère de Samuel.

Parmi les critiques l'accord est loin d'exister sur le nombre et la répartition des strophes de l'*Exultavit*. Ces divergences proviennent de la métrique suivie par chacun. Ainsi Bickell qui compte avant tout les syllabes, et dont nous avons parfois adopté la strophique, trouve huit strophes dans le cantique d'Anne, toutes d'égale longueur et offrant autant de quatrains distincts, composés de vers de six syllabes. Malheureusement il faudrait dans ce système retrancher le verset 10e tout entier. Bickell en fait son deuil trop facilement : « In fine carminis, remarque-t-il, textus præsens addit distichon pro salute regis, quod cum præcedentibus male cohæret [1]. » Nous ne sommes pas de cet avis. Le distique final est au contraire d'une importance considérable; sans lui le caractère messianique de l'*Exultavit* disparaît. Il convient donc de conserver le ℣ 10 et de le faire entrer dans la strophe à laquelle il appartient. Je ferai observer en outre que Bickell dans ses divisions du cantique d'Anne ne tient pas suffisamment compte de l'enchaînement logique des pensées. Il sépare des vers et des hémistiches qui demandent évidemment à se rapprocher. Dhorme signale en particulier les ℣℣ 4 et 5 qui doivent appartenir à la même strophe, vu le parallélisme antithétique qu'ils présentent; Bickell, pour maintenir sa strophique, a le tort de les rattacher à deux strophes distinctes. Pour toutes ces raisons, nous ne pouvons adopter ici la métrique du savant professeur d'Insprück.

Un autre critique catholique, Zapletal, propose de partager l'*Exultavit* en strophes de *deux* vers (soit quatre hémistiches) et d'*un* vers (soit deux hémistiches) alternées régulièrement.

Cette combinaison a le grave inconvénient d'introduire des coupures qui brisent la succession naturelle des pensées. Pourquoi séparer en effet le ℣ 4 du ℣ 5; le ℣ 6 du ℣ 7; le ℣ 8a de 8b ? Nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire de diviser le cantique en strophes si régulièrement d'égale longueur; nous croyons au contraire que ces divisions le dissèquent et le morcellent beaucoup trop [2].

Laissant de côté d'autres systèmes de strophique (Driver, Schlögl, Smith) qui dans l'espèce ont aussi leurs inconvénients, nous préférons nous en tenir ici à la méthode de ceux qui « mesurent la dimension des strophes aux pensées » [3]. Cette métrique est très simple en effet; si elle ne suffit pas toujours, on peut dire qu'elle sert au moins de base à la poésie sémitique en général. Elle est adoptée assez communément aujourd'hui. « Ainsi les strophes, dit le P. Condamin [4], développent chacune une pensée distincte; et les groupes de vers qui composent la strophe expriment chacun un point de cette pensée; ces groupes sont formés par le sens et marqués souvent par les mots. » Si l'on veut bien se reporter à la division de l'*Exultavit* en strophes que nous établissons plus haut, on verra que chacune des strophes renferme un groupement d'idées distinct, et que ces groupements se complètent mutuellement et s'enchaînent très logiquement. Nous l'expliquerons d'ailleurs au cours du commentaire.

* * *

Mais quelle fut l'origine de l'*Exultavit ?* Selon la tradition, cette hymne d'action de grâces est l'œuvre d'Anne, la mère de Samuel; c'est bien elle qui non seulement l'a chantée, mais qui encore l'a composée dans la circonstance que rappelle I Rois, I, 28 [1]. Ce sentiment de la tradition est très vénérable, et il faut de sérieuses raisons pour nous autoriser à l'abandonner. Ces raisons existent-elles? Je ne le pense pas.

Dire, par exemple, comme l'a fait Thenius [2], qu'on a mis l'*Exultavit* dans la bouche d'Anne à cause de ces paroles du début : « Mon âme a tressailli dans le Seigneur; dans le Seigneur j'ai relevé la tête », — allusion à sa stérilité devenue surnaturellement féconde, — est une preuve bien futile, et qu'on n'a pas véritablement le droit en bonne critique de produire pour soutenir l'inauthenticité du cantique de la mère de Samuel.

Il ne vaut guère mieux de dire que la mention de la femme stérile au ℣ 5e paraît créer un lien entre Anne et l'hymne *Exultavit*. Des critiques protestants, comme Lucien Gautier [3], avouent eux-mêmes que le rapprochement n'est qu'illusoire.

A ce sujet, un auteur dont l'autorité est considérable, le P. Dhorme, a écrit des réflexions qui ne laissent pas de nous surprendre. « N'était, dit-il, l'attribution du ℣ 1 [4], les commentateurs n'auraient sans doute pas songé à mettre ces strophes dans la bouche de la mère de Samuel. S. Augustin a depuis longtemps montré le faible de cette opinion [5]. » Et le docte critique cite un texte du grand évêque, *De civit. Dei*, lib. XVII, cap. 4, n. 2, à l'appui de son dire. Voici les paroles de S. Augustin : « Itane vero verba hæc unius putabuntur esse mulierculæ de nato sibi filio gratulantis? Tantumne mens hominum a luce veritatis aversa est, ut non sentiat supergredi modum feminæ hujus dicta quæ fudit? » J'avoue ne pas voir dans ce texte ce qu'y voit le P. Dhorme, à savoir, que S. Augustin inclinait déjà de son temps à rejeter l'authenticité du cantique. L'évêque d'Hippone semble bien au contraire supposer que c'est Anne qui a prononcé ce magnifique chant : *dicta quæ fudit*. Seulement il reconnaît — ce que nous reconnaissons à notre tour — que les paroles de la mère de Samuel sont « autre chose que l'action de grâces d'une mère pour la naissance de son fils »; elles ont une portée en effet qui dépasse de beaucoup l'horizon familial de l'épouse d'Elcana, et nous le montrerons plus loin. Il est permis par conséquent de penser que « la grâce a parlé par la bouche

[1] *Carmina Vet. Test. metrice*, pp. 197-198.
[2] Cf. Dhorme, *op. cit.*, pp. 29-30.
[3] Cf. *Revue bibliq.*, 1901, p. 352.
[4] *Ibid.*

[1] Dans la Vulgate.
[2] Dans son ouvrage : *Die Bücher Samuel, in h. l.*
[3] *Introduction à l'Anc. Testam.*, t. I, p. 310.
[4] D'après l'hébreu actuel.
[5] *Op. cit.*, p. 31.

d'Anne », puisque c'est Dieu qui lui a inspiré son beau cantique. Mais il n'est point vrai d'affirmer que l'*Exultavit* composé sous l'inspiration de cette « grâce » divine n'est attribuable à Anne que parce que ce mot « Anne » veut lui-même dire « grâce » en hébreu [1].

Les critiques qui refusent d'admettre l'authenticité produisent encore d'autres raisons. Ils remarquent, par exemple, que le cantique n'a pas été introduit au même endroit dans le texte des Septante et dans le texte de la massore. Ici il figure après I, 28; là il coupe I, 28; le début de II, 11 dans le grec répond en effet à I, 28b de l'hébreu. Au surplus, la formule d'introduction diffère dans l'hébreu et dans le grec; la massore porte : « Anne pria et dit »; les Septante (texte du *Vaticanus)* portent simplement : « et elle dit ». Le P. Dhorme conclut : « Il semblerait résulter de ce fait que la formule a été composée après coup pour rattacher le psaume au reste du récit » [2]. Non ; du fait qu'on allègue il résulte simplement que le texte grec du *Codex Vaticanus* renferme une lacune par rapport au texte hébreu *reçu,* je veux dire l'omission de « elle *pria* » ; omission qui est d'ailleurs réparée dans le texte grec du *Codex Alexandrinus* ainsi que dans les éditions des Septante d'*Alde* et de *Complute*. Convenait-il donc en vérité d'appuyer sur des motifs aussi légers l'inauthenticité de l'*Exultavit?* Il paraît bien d'ailleurs que le P. Dhorme demeure assez peu convaincu de la valeur de ces raisons; on le voit à la façon évasive dont il s'exprime.

Ewald n'est pas plus raisonnable lorsqu'il conclut également à l'inauthenticité, pour ce seul fait que si l'on supprime le cantique, et si l'on rapproche le ℣ 12 de la fin du chapitre I, la narration se trouve être continuée d'une manière très satisfaisante et très naturelle. « Comment en serait-il autrement, observe à bon droit Mgr Meignan [3], puisque l'écrivain sacré reprend le récit des faits précisément au point où le cantique d'Anne l'avait suspendu? Le chapitre I finit par ces mots : *ils adorèrent le Seigneur*. Les 10 premiers versets du chapitre II reproduisent la prière, c'est-à-dire le cantique qui constitue la part principale de cette adoration. L'acte d'adoration terminé, l'écrivain sacré reprend sa narration et il dit : *Elcana retourna chez lui à Ramatha*. Où est la preuve de l'interpolation? »

* * *

Mais comment supposer qu'Anne ait pu composer un pareil cantique? Cette hypothèse a-t-elle même le mérite de la vraisemblance? — Ce n'est pas d'aujourd'hui que la critique rationaliste est prise de semblables scrupules. Volney, au commencement du dernier siècle, objectait aussi que « la femme d'un homme de campagne, une paysanne — comme l'épouse d'Elcana — était incapable de composer un morceau qui a les formes poétiques ». Et il concluait que l'*Exultavit* avait « dû être fait

[1] Dhorme, *loc. cit.*
[2] *Ibid.*, pp. 31, 32.
[3] *Les Prophéties des deux premiers livres des Rois*, p. 81.

par quelque lévite du temps, et même après coup par l'écrivain de cette histoire » [1]. Le P. de Hummelauer [2] a réfuté victorieusement ces difficultés. Il montre que la plupart des expressions et des pensées dont se compose le cantique d'Anne se retrouvent ailleurs dans la Bible, qu'elles y forment une sorte de littérature courante tout à fait à la portée de n'importe quel pieux israélite, et donc que l'épouse d'Elcana, femme très pieuse parmi les plus pieuses de son temps, ne pouvait guère ignorer ces formules de prières et d'actions de grâces. Le début de son cantique paraît emprunté à deux célèbres passages de l'Ancien Testament : à la prophétie de Jacob et au cantique de Moïse. Quand elle s'écrie : « Lætata sum in *salutari tuo* », ne semble-t-elle pas faire écho au « *Salutare tuum* exspectabo » de Gen., XLIX, 18, ou encore au : « Fortitudo mea... Dominus et factus est mihi *in salutem* » de Exod., XV, 2? De même, quand elle proclame l'*unité* de Jéhovah et sa *sainteté* incomparable, ne se rappelait-elle pas le célèbre passage de Deut., XXXII, 39 : « Videte quod ego sim solus et *non sit alius Deus præter me* », ou encore la déclaration de Josué au peuple : « Deus enim *sanctus* et fortis æmulator est »? Ce qu'elle dit du Tout-Puissant « qui fait mourir et qui fait vivre » n'est qu'une réminiscence de Deut., XXXII, 39 : « Ego *occidam* et ego *vivere faciam* ». On pourrait continuer ces rapprochements qui montrent à l'évidence la possibilité de la composition de l'*Exultavit* par Anne elle-même. Sa fidèle mémoire mise au service de son ardente piété, et d'ailleurs aidée par l'Esprit divin dont il serait téméraire de nier ici l'inspiration, suffit donc à expliquer comment la femme d'Elcana chanta si éloquemment sa reconnaissance à Dieu.

* * *

Néanmoins la critique moderne s'obstine. « Elle n'a qu'une voix [3], affirme le P. Dhorme, pour reconnaître dans le cantique d'Anne un morceau introduit après coup. » D'après les uns, ce « morceau » aurait été composé à une époque relativement tardive de la littérature d'Israël ; d'après d'autres, il serait au contraire d'origine ancienne : antérieur à l'époque d'Anne, il aurait été appris par cette dernière et récité comme une εὐλογία de circonstance, sous forme de prière à Jéhovah.

Ceux qui font de l'*Exultavit* une poésie d'origine récente, — datant par exemple de l'ère macchabéenne, — s'appuient sur des raisons de critique interne. Ils croient remarquer qu'au point de vue littéraire l'*Exultavit* se rapproche assez des psaumes postérieurs. Ainsi de notre cantique il ressortirait que deux camps partageaient alors le monde : les fidèles *(hasîdîm)* et les méchants. « C'est, dit le P. Dhorme [4], le thème connu d'une

[1] Volney cité dans Migne, *Cursus Script. Sacræ*, t. IX, col. 86, note 1.
[2] *Comm. in lib. Sam.*, p. 45.
[3] Affirmation trop absolue. Il est des critiques *modernes* qui font entendre une autre « voix » que celle dont le P. Dhorme veut bien être un écho.
[4] *Op. cit.*, p. 33.

série de psaumes qui opposent le parti de Iahvé au parti des grands de la terre. » Or les *hasîdîm* (Ἀσιδαῖοι) nous réfèrent à I Macch., vii, 13. — De plus, entre le Ps. xvii et le cantique d'Anne il existe des ressemblances ou analogies frappantes : comp. Ps. xvii, 2, 3 ; 8 ; 14. Or Duhm date le psaume xvii de l'époque des Macchabées. — Mais c'est surtout avec le psaume messianique *Quare fremuerunt gentes* que l'*Exultavit*, psaume messianique lui aussi, exige d'être mis en parallèle ; de part et d'autre on annonce un Messie-Roi exalté au-dessus de tous les peuples ; on montre dans les deux poèmes le puissant Jéhovah se jouant de la sagesse et du conseil des humains. Or d'après Lagrange [1] le *Quare fremuerunt* daterait d'une époque assez basse de la littérature hébraïque. De tout cela Dhorme conclut que l'*Exultavit* est postérieur au soulèvement des Macchabées, peut-être même aux temps de Jean Hyrcan ; il aurait été composé « quand fut clos le recueil des Psaumes, et pour cette raison placé dans la bouche d'Anne [2]. »

Ces raisonnements, uniquement basés sur des raisons de critique interne, sont de ceux qui n'emportent point toujours conviction. On y trouve souvent plus de subtilités que de véritables preuves ; souvent aussi ce sont des considérations d'ordre trop subjectif. De vrai, les motifs ici invoqués sont moins des arguments que des suppositions, assez risquées d'ailleurs. Est-on bien sûr d'abord qu'il existe des psaumes macchabéens ? Tous les critiques, même modernes, ne l'admettent pas. Sans parler de Renan [3], Davidson et Driver [4] repoussent cette hypothèse ou du moins la regardent comme non suffisamment démontrée. Ce qui paraît certain, c'est que ces poésies de l'époque macchabéenne seraient très peu nombreuses. Parmi elles convient-il de faire entrer le ps. xvii et surtout le ps. ii ? Je ne le crois pas. Duhm sans doute croit devoir dater le psaume xvii d'une époque très postérieure, mais ce savant n'est point infaillible ; d'autres l'attribuent à David. — Lagrange prétend aussi que le psaume ii, vu le « caractère de son messianisme », ne peut être antérieur au soulèvement des Macchabées ; mais il y aurait de bonnes preuves à fournir contre cette manière de voir. En tout cas, qui nous assure que l'*Exultavit* doive suivre le sort de ces psaumes ? Qu'il y ait entre eux et le cantique d'Anne des analogies de pensées et d'expressions, je ne le conteste pas ; mais ces points de contact suffisent-ils à établir entre tous ces chants une parité d'origine ? Il faudrait encore démontrer que c'est l'*Exultavit* qui dépend du *Quare fremuerunt*, ou du *Diligam te*. Bref, ces raisons basées sur des considérations d'ordre littéraire sont loin d'être évidentes, car des critiques, également doctes et avertis, en tirent des conclusions diamétralement opposées. Thenius, par exemple, juge le cas très différemment de Duhm, de Dhorme, etc. « Le genre nerveux, dit-il, le ton brusque du cantique, la vigueur de son langage défectueux, d'autres raisons encore militent en faveur de sa date reculée. L'histoire l'attribue à Anne ; ce qui ne serait point arrivé si le cantique ne remontait point au temps de Samuel [1]. » Cette conclusion très sage n'est point ébranlée par l'objection prise du contraste entre les *hasîdîm* et les *r'shâîm* au ✝ 9, contraste qui, dit-on, permettrait de conclure à l'existence, au moment où fut composé notre cantique, de la caste des Assidéens, contemporaine des Macchabées [2]. Le commentaire révèlera que cette objection repose sur une équivoque facile à dissiper.

* * *

Donc rien ne nous empêche de conserver la thèse traditionnelle qui attribue l'*Exultavit* à la mère de Samuel, soit qu'elle en ait emprunté les pensées à un psaume déjà existant et adapté par elle à la circonstance, soit qu'elle l'ait composé réellement devant l'arche à Silo, sous l'influence de l'inspiration divine, à l'aide des réminiscences bibliques que lui suggérait sa piété, comme il arriva pour la Vierge en son *Magnificat* et pour Zacharie en son *Benedictus*.

On sait que par ses prières ardentes l'épouse d'Elcana avait obtenu du Seigneur la fin de son humiliante stérilité. Un fils lui était né ; il reçut le nom de Samuel, c'est-à-dire « exaucé (ou obtenu) de Dieu [3], » parce que sa mère l'avait demandé au Seigneur [4]. Après l'avoir nourri de son lait, les jours du sevrage étant arrivés, elle le conduisit dans la maison de Jéhovah à Silo. Pour ce cher enfant elle offrit à Dieu le sacrifice exigé par la loi, et elle abandonna à l'Eternel son tout jeune fils pour le service du sanctuaire. C'est alors que répandant son âme en présence de Jéhovah, elle laissa déborder sa reconnaissance et entonna son glorieux *Exultavit*.

* * *

Cette εὐλογια, si l'on veut bien l'entendre, n'est pas seulement le chant d'une mère qui célèbre le bonheur de sa maternité [5] ; c'est une hymne d'une portée beaucoup plus considérable, ainsi que le remarquait déjà S. Augustin. Anne « s'élevant au-dessus d'elle-même et de ce qui la touche personnellement, considère les faveurs divines dont elle a été l'objet comme un témoignage des grâces que Jéhovah accordera à sa nation [6] ». Dieu lui fit

[1] Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 43.
[2] Dhorme, *op. cit.*, p. 34.
[3] « Des poèmes macchabéens subsistent-ils dans le recueil actuel des Psaumes ? C'est un des points sur lesquels il est le plus difficile de se prononcer, » dit Renan (*Histoire d'Israël*, t. iv, p. 316).
[4] Davidson, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. iv, pp. 152-153 ; — Driver, dans son *Introduction to the Litterature of the Old Test.*, p. 388.

[1] Thenius cité par Mgr Meignan, *op. cit.*, p. 82.
[2] Cf. I Macch., iii, 8 ; vi, 21 ; vii, 5.
[3] Driver n'admet point cette étymologie, sous prétexte qu'il n'existe pas en hébreu de noms propres formés d'un participe passif et d'un nom divin. Gesenius apporte une autre étymologie ; il estime que le mot Sh'môuël se compose des deux substantifs *shèm* et *El* réunis par l'ancienne désinence casuelle *û :* d'où *Sh'moûêl* = « nom de Dieu » et par extension « fils de Dieu. »
[4] I Rois, i, 20.
[5] C'est se placer à un point de vue beaucoup trop étroit que de ne considérer avec Schlögl dans l'*Exultavit* qu'une antithèse constante entre la pieuse Anne et sa rivale Phénenna.
[6] Cf. Meignan, *op. cit.*, p. 79.

entrevoir dans les consolations domestiques la délivrance future d'Israël. C'est sa nation, jusque-là pauvre et humiliée, que le Seigneur élève de la poussière et glorifie ; c'est son peuple, jusque-là sans renommée, que Dieu exalte et enrichit. Ce caractère national du cantique d'Anne n'a point échappé aux commentateurs, car plusieurs vont jusqu'à prétendre qu'il fut composé soit à l'occasion de la victoire de David sur Goliath, soit à l'occasion d'un triomphe des Israélites sur les Philistins, raconté dans I Rois, VII, 10. Nous ne pensons pas que l'*Exultavit* se réfère à ces circonstances précises. La pieuse épouse d'Elcana se place à un point de vue beaucoup plus large ; elle parle des triomphes futurs de sa nation d'une façon générale, sans vouloir en préciser l'un ou l'autre en particulier. Tout au plus a-t-on le droit de dire qu'elle prophétise l'avènement de la royauté en Israël, dont son fils aura justement à consacrer les deux premiers représentants.

Mais l'*Exultavit* est une hymne prophétique surtout, parce qu'il annonce le Messie à venir et la gloire de son Eglise, comme l'a remarqué D. Calmet. Tel est le sentiment commun non seulement de l'antiquité chrétienne, mais aussi de l'antiquité juive [1]. Ce caractère messianique est si évident que des critiques rationalistes, comme Budde, n'hésitent pas à le reconnaître : « Le roi, dit-il, est le Messie qu'on attend. La teneur de tout le psaume et spécialement les vers eschatologiques 9 et 10a obligent à cette conclusion ». Nul doute en effet que l'épouse d'Elcana ne vise l'ère messianique quand elle nous montre le Très-Haut tonnant dans les cieux et jugeant toutes les extrémités de la terre ; nous l'expliquerons plus longuement.

Ainsi la reconnaissance de la mère, le patriotisme de la femme israélite, l'inspiration prophétique et messianique, tout cela se trouve dans le cantique d'Anne.

* * *

Avant d'entrer dans le détail du commentaire, le lecteur aimera à connaître la marche générale des pensées qui se déroulent à travers le magnifique cantique d'Anne. — Ce chant commence par d'enthousiastes sentiments de reconnaissance et de louange : ℣℣ 1-2. — Ensuite Anne semble s'adresser à Phénenna sa rivale, mais dans sa personne elle vise tous les ennemis d'Israël et de Jéhovah en général, pour leur reprocher leurs sarcasmes passés : ℣ 3. — Quant aux ℣℣ 4, 5, 6, « il se pourrait, observe Mgr Meignan [2], qu'ils ne fussent que la formule poétique des jugements de Dieu, et la manifestation de cette providence qui *confond l'arc des forts* quand ils abusent de leur puissance, et qui *fortifie* les faibles qui crient vers lui du fond de l'oppression. » Quoi qu'il en soit, le langage d'Anne s'élève par degrés à mesure qu'elle chante ; ce n'est plus d'elle qu'elle parle ; on dirait qu'elle s'est oubliée pour ne considérer plus que

[1] *Ibid.*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 84.

la marche de la justice de Dieu et l'économie admirable de ses jugements. Elle entrevoit donc le relèvement du peuple et l'avènement de la royauté dans sa nation : ℣ 8. — Cette perspective s'agrandit encore ; la prophétesse annonce l'aurore des temps messianiques. Un monarque plus grand que les rois de Palestine, plus glorieux que David lui-même, apparaît soudain à son horizon : elle le salue déjà jugeant la terre entière, armé d'une puissance irrésistible que Jéhovah lui confère, et sacré « Messie » pour l'éternité : ℣℣ 9-10.

Mais pénétrons davantage dans la pensée de la pieuse inspirée.

* * *

Première strophe :

1. — *a)* Mon cœur a exulté en Jéhovah :
b) Ma corne a été élevée par Jéhovah ;
2. — *a)* Ma bouche s'est ouverte contre mes ennemis ;
b) Car je me suis réjouie en ton salut.
3. — *a)* Pas de Saint comme Jéhovah,
b) Et pas de Roc comme notre Dieu !

Cette strophe peut être considérée comme l'exorde du poème : « Propositio est in hoc versu, » écrit de Muis [1]. En effet Anne déclare qu'elle est heureuse, qu'elle tressaille de reconnaissance ; elle ajoute en même temps le *pourquoi* de son allégresse.

Trois hémistiches disent tout son bonheur : 1a, son cœur exulte... ; 1b, sa « corne » se relève... ; 2a, sa bouche s'ouvre et sa langue parle haut et ferme...

Il est évident que ces hémistiches sont parallèles ; la pensée y va se développant dans une marche ascendante. On le comprendra mieux si l'on se rappelle la condition première, si humiliée, de l'épouse d'Elcana. Sa stérilité la rendait triste : « elle pleurait et ne mangeait pas » [2] ; son visage abattu respirait l'amertume qui remplissait son âme ; c'est à peine si l'on entendait sa voix quand elle priait devant l'arche ; seules ses lèvres remuaient, tant étaient grandes sa timidité et sa gêne [3].

Mais voici que maintenant la jubilation succède en son cœur à la tristesse ; l'abattement fait place à une noble fierté ; cette femme se glorifie de marcher désormais la tête haute et sans plus craindre les sarcasmes de personne ; c'est elle plutôt qui invectivera comme ils le méritent ses ennemis d'autrefois.

Or dans le cœur d'abord *(libbi)* cette allégresse prend naissance ; du cœur elle déborde et monte jusqu'au visage, jusqu'aux lèvres enfin qui la traduisent en paroles d'une fierté vengeresse.

Mais cette joie est toute divine : Anne tressaille *en Jéhovah,* et c'est *par Jéhovah* encore (b'i'hovah) qu'elle est relevée de ses humiliations d'antan.

Dans le premier hémistiche au lieu de *exultavit* que contient la Vulgate, traduisant bien par là l'hébreu actuel *'alatz,* le grec porte ἐστερεώθη ἡ καρδία : *mon cœur s'est raffermi.* Cette nuance provient

[1] *In psalm. et cantica Vet. Test. comment.*, t. II, p. 680.
[2] Cf. I Rois, I, 8.
[3] *Ibid.*, 10, 13.

sans doute de ce que les Septante avaient sous les yeux un texte où en place du verbe *'alatz* se trouvait le verbe *'atzam* qui a le sens de *prævaluit, potens, firmior fuit.* — Dans le second hémistiche Anne parle de « sa corne » que Jéhovah a exaltée. Cette métaphore, prise de la vie pastorale, et très fréquente dans la Bible [1] pour symboliser la force morale, le courage, la domination, l'empire, signifie ici la victoire que la rivale de Phénenna vient de remporter grâce au Dieu d'Israël, et qui lui permet de relever la tête, alors qu'auparavant sa stérilité la condamnait à l'opprobre et au découragement. Nous avons déjà remarqué qu'au lieu du mot *Jehovah* (avec le *beth* de cause efficiente = *per Jehovam)* la Vulgate et le grec portent : *in Deo meo.* Le sens demeure le même, puisque évidemment la pieuse Israélite ne connaissait pas d'autre « Dieu » que Jéhovah. — Dans le troisième hémistiche Anne se glorifie de répondre victorieusement à ses ennemis. L'expression dont elle se sert est pittoresque autant qu'énergique : « ouvrir sa bouche *contre* » ; David emploie la même formule dans un sens analogue [2] pour dépeindre la vivacité des propos désobligeants que ses ennemis tenaient contre sa personne. Mais sur les lèvres d'Anne l'expression susdite signifie seulement que la mère de Samuel tiendra tête désormais à ses détracteurs et par ses victorieuses réponses saura leur imposer.

Après avoir manifesté sa joie avec éclat, Anne dit le pourquoi de son allégresse : « *Car* je me suis réjouie en ton salut... »

La causale *ki* (que nous traduisons par *car)* marque clairement la dépendance de la première partie de la strophe vis-à-vis de la deuxième. C'est à tort, selon nous, que cette causale est supprimée dans certains textes grecs ; il faut la maintenir comme l'a fait la Vulgate : *quia lætata sum.* Donc pour Anne le motif de sa joie c'est le « salut » que lui procure Jéhovah : « Je me réjouis *en (à cause de) ton salut.* » Par lui-même déjà ce « salut » était de nature à la mettre en jubilation, mais venant de la part du Dieu d'Israël il n'en paraissait que plus précieux encore et plus réjouissant. Que faut-il donc entendre par ce « salut » ? Le triomphe de sa maternité, répondent la plupart des exégètes. Nous sommes aussi de cet avis. Mais convient-il de s'arrêter à ce sens restreint et tout personnel ? Je ne le crois pas. La suite du cantique nous autorise à entendre ici le mot « salut » dans un sens bien plus large. Pourquoi ne s'agirait-il pas du « salut » *national,* et même du « salut » *messianique* dont Israël bénéficiera un jour, et dont la pieuse femme, à la lumière de l'inspiration, saluera tout à l'heure le lever sur son peuple ? Telle est la pensée des Pères, et notamment de S. Augustin [3]. Il est sûr en tout cas que le « salus *(i'shouâ''h)* Jehovæ » désignait d'ordinaire un bienfait divin

[1] Cf. Ps. XLIII, 6 ; LXXXVIII, 18, 25 ; XCI, 11 ; Eccli., XLVII, 6, 8, 13 ; Jérém., XLVIII, 25 ; Ezéch., XXXII, 2 ; XXXIV, 21 ; etc.
[2] Cf. Ps. XXXIV, 21.
[3] *De civit. Dei,* lib. XVII, cap. IV, n. 2.

d'ordre supérieur [1], et que les écrivains sacrés aimaient à appeler de ce nom les événements les plus heureux d'Israël [2]. Voilà aussi pourquoi le « salutare Dei » est devenu dans la langue du Nouveau Testament l'expression classique servant à désigner le bienfait *messianique* en général [3].

On comprend mieux après cela la solennité du stique par lequel se termine la première strophe :

> Pas de Saint comme Jéhovah !
> Et pas de Roc comme notre Dieu !

Ces paroles ne paraîtraient-elles pas exagérées, si elles ne servaient qu'à expliquer la condescendance de Dieu envers la mère de Samuel ? En quoi l'incomparable puissance de Jéhovah et surtout sa sainteté auraient-elles été si intéressées dans la simple délivrance d'une humble femme d'Israël ? Il faut donc que le « salut » dont Anne parle soit quelque chose de véritablement grand, de véritablement extraordinaire, puisque le Seigneur en y concourant a manifesté deux de ses plus sublimes attributs. Il est remarquable que les Ecritures mettent en relief la « Sainteté » de Jéhovah, surtout lorsqu'elles rappellent la part qu'il prend à la restauration ou à l'affermissement de la justice et de l'ordre moral au sein de l'humanité [4]. Quant à l'attribut de « Force » ou de « Puissance », il est symbolisé ici par une expression très énergique : le « Roc » *(tzoûr),* contre lequel viennent se briser impuissants les efforts de la tempête. Assez fréquente est cette métaphore dans la Bible pour désigner l'omnipotence et l'immutabilité de Jéhovah [5], et même quelquefois elle est appliquée aux fausses divinités [6]. Nulle part il n'en est fait un emploi plus similaire au passage de notre cantique que dans le ps. XVII, 32 :

> Qui est Dieu, si ce n'est Jéhovah ?
> Et qui est un *rocher,* si ce n'est notre Dieu ?
> Le Dieu qui me ceint de force, etc.

On s'explique sans peine l'usage d'une pareille métaphore chez les écrivains d'un pays où la nature du sol présente souvent des rocs isolés, abrupts, semblables à de petites forteresses où l'on pouvait aisément chercher un refuge et s'abriter.

Les Septante ont enlevé ici à l'original son caractère d'énergie pittoresque en remplaçant le mot « roc » par δίκαιος, *justus (tzaddik* au lieu de *tzoûr).* Klostermann observe que ces traducteurs ont une tendance à substituer un autre mot au substantif tzoûr = « roc », quand il figure comme une épithète de Jéhovah [7]. Ces substitutions ont pour but d'éviter tout ce qui pouvait rappeler le culte idolâtrique de la pierre [8] ou des Bétyles si connues dans les mythologies orientales [9].

[1] Cf. Gesenius, *Thesaurus,* s. h. v. nº 2 ; p. 640.
[2] Cf. Ps. XIV, 7 ; Is., XLIX, 8 ; LVI, 1 ; LIX, 11.
[3] Cf. Hagen, *Lexicon,* t. III, col. 854.
[4] Cf. Hagen, *ibid.,* col. 875.
[5] Cf. Deut., XXXII, 15 ; Ps. XXXI, 3 ; XCIV, 22 ; Is., XVII, 10 ; etc.
[6] Cf. Deut., XXXII, 37 ; etc.
[7] Ainsi dans Deut., XXXII, 4, 30 ; Ps. XVII, 32 ; II Rois, XXII, 32.
[8] Cf. Dhorme, *op. cit.,* p. 25, note 2.
[9] Cf. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques,* pp. 187 et suiv.

* * *

Deuxième strophe :

1\. — *a)* Ne dites pas tant de choses hautaines,
b) Que l'arrogance ne sorte plus de votre bouche :
2\. — *a)* Car Jéhovah est le Dieu sachant tout,
b) Et les hauts faits [des hommes] ne tiennent pas [devant lui].

Cette strophe renferme une antithèse : aux blasphèmes des impies, aux sarcasmes des détracteurs (1er stique), la mère de Samuel oppose l'omniscience de Jéhovah et son inattaquable sagesse (2e stique). Il est clair que les deux vers de cette strophe constituent un développement du ℣ 2 : *Non est sanctus...* Les idées s'enchaînent donc très étroitement.

Mais que faut-il entendre par ces « choses hautaines », par cette « arrogance » dont il est parlé dans le 1er stique ? S'agit-il des duretés que Phénenna jetait à la face de sa rivale qui n'avait point d'enfants, ou encore des railleries par lesquelles le prêtre Héli se moquait de la pauvre femme priant au seuil du tabernacle à Silo [1] ? On peut admettre qu'Anne songeait à tout cela en effet, mais sa pensée se bornait-elle à ces injures qui lui furent personnelles ? Nous ne le croyons pas : le contexte du cantique autorise à donner une signification plus large aux paroles de la pieuse israélite. Anne se proposait de relever l'inanité des sarcasmes de tous les ennemis de Dieu en général. Elle le fait vivement et fortement : « N'allez plus répéter vos insolences passées ! s'écrie-t-elle ; que ce soit fini de vos orgueilleuses paroles et de vos injures ! » L'hébreu est presque intraduisible ici à force de laconisme et de pittoresque [2]. Les Septante l'ont interprété plutôt que traduit en écrivant : μὴ καυχᾶσθε, μὴ λαλεῖτε ὑψηλά, et la Vulgate a paraphrasé en disant : *Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes.* Nous-même dans notre traduction française avons rendu le sens général plus que les nuances si vives de l'original. En lisant le commentaire que nous donnons ci-dessus de la phrase hébraïque on se fera du moins quelque idée de ce que la mère de Samuel voulait dire dans sa langue si expressive et si nerveuse.

Le principal motif pour lequel doivent cesser blasphèmes et sarcasmes, c'est que Jéhovah sait tout, connaît tout, et qu'on ne peut jamais tromper sa sagesse :

Jéhovah est un Dieu de *sciences !*

Ce pluriel dans l'hébreu est mis pour le singulier, pluriel d'abstraction qui renforce l'idée : en Jéhovah la *science* est donc infinie ; sa connaissance de tout, hommes et choses, n'a pas de limites ! voilà pourquoi devant lui « tous les hauts faits », c'est-à-dire les fanfaronnades et la gloriole des humains, « ne tiennent jamais » et s'évanouissent comme une fumée, le Tout-Puissant ne permettant pas que les vains projets des mortels se réalisent à l'encontre de ce qu'il veut lui-même et de ce qu'il décrète. Il suit de là que les événements de ce monde se déroulent parfois contrairement à toute prévision humaine, et que des revirements les plus inattendus se produisent. La strophe suivante exposera cette doctrine.

[1] Cf. I Rois, I, 13-16.
[2] Voir plus haut les notes qui accompagnent la traduction française de la deuxième strophe.

* * *

Troisième strophe :

1\. — *a)* L'arc des puissants est brisé,
b) Et les chancelants ont ceint la force ;
2\. — *a)* Les rassasiés se louent pour du pain,
b) Et les affamés cessent de travailler ;
3\. — *a)* La stérile enfante sept fois,
b) Et la riche en enfants se flétrit.

Ces trois stiques parallèles et synonymes sont divisés en six hémistiches qui s'opposent sous forme d'antithèses : le fort devient faible et le faible devient fort ; le riche tombe dans la disette et l'indigent se trouve dans l'aisance ; la femme stérile devient féconde et la femme aux enfants nombreux est frappée de stérilité. Ces changements de situations, ces revirements de fortune, sont l'œuvre de la Providence qui a ses vues en toutes choses ; ses voies ne sont pas nos voies, comme ses jugements non plus ne sont pas nos jugements [1].

Par conséquent chaque hémistiche de la strophe troisième ne se réfère point à un fait déterminé de l'histoire d'Israël ; même le troisième stique, qui paraît viser la situation personnelle de la mère de Samuel, ne doit pas être interprété exclusivement de la victoire remportée par Anne sur Phénenna sa rivale. Il faut voir ici plutôt la description « des conduites » providentielles de Dieu sur les hommes en général, et particulièrement sur le peuple d'Israël comparé aux autres peuples du monde. Quand il plaît au Seigneur d'abaisser l'orgueil des puissants, il les humilie pour les punir ; quand il lui plaît au contraire de soutenir les faibles, qui l'invoquent, il les fortifie et les relève ; double pensée traduite fort poétiquement au moyen d'antithèses :

L'arc des puissants est brisé,
Et les chancelants ont ceint la force.

Or c'est ce qui arrivera pour Israël, qui verra ses puissants ennemis un jour brisés, et qui se redressera plein de force et de vigueur après avoir été faible et chancelant en ses débuts.

La même pensée continue, quoique avec des nuances diverses, dans les quatre hémistiches qui suivent. Nous ferons remarquer que dans le troisième stique :

La stérile enfante sept fois,
Et la riche en enfants se flétrit,

le nombre « sept » doit s'entendre non mathématiquement, mais symboliquement, pour désigner l'abondance de la bénédiction divine sur une famille [2]. Par contre, la malédiction du ciel sur un foyer est désignée par le verbe « se flétrir, » lequel en hébreu [3] se dit des plantes ou des campagnes

[1] Cf. Rom. XI, 33-35.
[2] Cf. Ruth, IV, 15.
[3] A la forme *pulal.*

qui se dessèchent, brûlées par le soleil ou ravagées par l'âpre vent du désert. Il est donc clair que ces hémistiches ne se rapportent pas au sens strict à Anne ou à Phénenna. La première n'eut que *cinq* enfants : trois fils et deux filles [1], et de la seconde il n'est point écrit qu'elle devint stérile après avoir été d'abord plus féconde que sa rivale [2]. Le sens qui se dégage du verset est un sens général sans applications particulières déterminées.

* * *

Quatrième strophe :

1. — *a)* Jéhovah fait mourir et fait vivre,
b) Il fait descendre au Schéol et en fait remonter ;
2. — *a)* Jéhovah appauvrit et enrichit,
b) Il abaisse, mais aussi il élève.

Dhorme [3] compare cette strophe de deux vers à ces refrains qui coupent les strophes dans le cantique de Moïse [4]. N'est-il pas plus logique d'y voir le simple développement naturel de la strophe précédente, et surtout du dernier stique où il est parlé de la stérilité et de la fécondité des mères ? Anne rappelle ici un grand principe de la théologie, à savoir, que Jéhovah, créateur du monde, est la source, le maître, le dispensateur de la vie :

Il fait vivre et il fait mourir !

L'autre hémistiche :

Il fait descendre au Schéol et en fait remonter,

n'est que la répétition du premier, car « descendre au Schéol » est synonyme de « mourir », et « remonter du Schéol » est synonyme de « vivre » ; aussi le psalmiste a dit dans le même sens :

Jéhovah, tu as fait remonter mon âme du séjour des [morts,
Tu *m'as rendu la vie...* [5]

Dispensateur de la vie, Jéhovah est aussi le dispensateur des biens que la vie exige, et le maître des conditions où la vie se développe. Toutes ces pensées s'appellent donc, se complètent et s'éclairent. Au fond ces strophes roulent autour de la même idée, qu'elles exposent sous de multiples aspects sans l'épuiser, je veux dire l'idée générale de la Providence qui règle à son gré le cours des choses en ce monde. Pourtant cette idée va se préciser davantage.

* * *

Cinquième strophe :

1. — *a)* De la poussière il relève le pauvre,
b) Du fumier il retire l'indigent,
2. — *a)* Pour les faire asseoir parmi les chefs,
b) Et leur faire posséder un trône de gloire.
3. — *a)* Il garde les pieds de ses fidèles,
b) Mais les méchants périssent dans la nuit.

Il n'échappera à personne que cette strophe est le saisissant commentaire du dernier stique de la strophe quatrième. L'idée-maîtresse, à savoir que Jéhovah distribue comme il l'entend les honneurs et les situations aux hommes, trouve ici son application à des événements qui pour n'être pas clairement désignés encore, ne laissent cependant pas que d'être annoncés en des termes qui permettent de les prévoir. Ne s'agit-il pas dans ce tristique de l'avènement de la royauté en Israël ? Ce grand fait qui ne tardera plus, la mère de Samuel le décrit sous une forme générale sans doute et obscure encore, mais avec assurance et certitude. Tel est le « salut » de Jéhovah dont l'approche remplit son cœur d'allégresse. A partir de cet endroit l'*Exultavit* devient à proprement parler un hymne national. Convient-il toutefois d'entendre les hémistiches du commencement de la strophe du premier des rois d'Israël, Saül, que le fils d'Anne devait justement proclamer et sacrer ? Ou ne faut-il pas plutôt les interpréter d'une manière plus générale de tous ceux par exemple que Jéhovah se réservait de choisir au cours des siècles, pour leur donner autorité et commandement sur son peuple ? Nous inclinons assez vers cette seconde hypothèse. Elle cadre mieux avec les faits de l'histoire biblique et montre sous un jour plus complet la spéciale prédilection que Jéhovah garda toujours à l'endroit de ses fidèles, qui par lui ne cessèrent d'être protégés et défendus contre leurs ennemis.

Quant aux *hasîdîm*, 'Ασιδαῖοι, dont il est question dans le dernier stique, il n'y a pas nécessité, croyons-nous, de les identifier avec les Assidéens qui au siècle des Macchabées formaient une secte en opposition et en lutte avec les Juifs trop facilement portés vers l'hellénisme et désignés à cause de cela sous le nom de ἀσεβεῖς, les « mauvais », les « impies » [1]. Le mot hébreu qu'on lit dans le ℣ 9 du cantique d'Anne est un adjectif qu'on retrouve assez fréquemment dans la littérature sacrée, dans des psaumes par exemple qui ne sont point de l'époque macchabéenne, tels que xxx, 5, xxxi, 24, xxxvii, 28, etc. [2] Souvent ce mot est employé seul et sans corrélation avec son opposé *r'shâîm*. Ce dernier, au reste, n'est point mis d'ordinaire en antithèse avec les *hasîdîm*, mais plutôt avec les *tzaddiqîm, justi* [3]. Je ne vois donc pas que du ℣ 9 de l'*Exultavit* où les « fidèles » sont opposés aux « méchants », on soit en droit de conclure que le morceau date d'une basse époque de la littérature hébraïque. Nous pensons que les expressions poétiques dont Anne se sert : « Pedes sanctorum servabit » [4], « impii in tenebris conticescent » [5], sont

[1] D'après I Rois, II, 21.
[2] Une tradition juive, que rapporte Origène, dit bien que non seulement Phénenna n'eut plus d'enfants depuis la naissance de Samuel, mais même qu'elle perdit ceux qu'elle avait auparavant. Cf. de Muis, *op. cit.*, p. 683. Il est permis de se demander si cette tradition n'est pas précisément inspirée par l'hémistiche en question ; la voix populaire en aurait fait l'application à la rivale de la mère de Samuel.
[3] *Op. cit.*, p. 31.
[4] Cf. Lagrange dans *Rev. bibliq.*, 1899, p. 534 et suiv.
[5] Ps. XXIX, 4.

[1] A l'époque des Séleucides le nom de *hasidim*, Assidéens, devint une désignation officielle pour distinguer les ennemis de l'Hellénisme qui formaient alors un parti exclusivement religieux comme plus tard les Pharisiens. C'étaient les rigides, les zélés. « Ils constituaient, observe Montet (*Essai sur les origines des partis Saducéen et Pharisien*, p. 140), une association, une synagogue de rigoristes... hommes pleinement dévoués à la loi, au point de prendre les armes pour la défendre, lorsqu'elle est menacée par les impies, c'est-à-dire par les Juifs hellénistes. »
[2] Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 502.
[3] Cf. Gesenius, *ibid.*, p. 1313.
[4] Cf. Ps. LV, 14 ; CXV, 8 ; CXX, 3 ; etc.
[5] Cf. Ps. XXXI, 18 ; Jérém., XLIX, 26 ; L, 30.

simplement des formules courantes et tout à fait dans le goût des Hébreux; les écrivains sacrés en usent assez souvent pour décrire l'action de la Providence s'exerçant ici-bas sur les mauvais et sur les bons.

Au milieu de la strophe cinquième le texte hébreu actuel présente deux hémistiches — omis par les Septante — que la Vulgate traduit exactement :

Domini enim sunt cardines terræ,
Et posuit super eos orbem.

Sans les proscrire absolument, nous ne les avons point insérés dans notre traduction. A beaucoup ils paraissent détonner dans le contexte, comme une idée cosmologique dans une série d'oppositions sociales ou morales [1]. On les tient pour une glose inspirée de Job, IX, 6. Un scribe rapprochant donc Job, IV, 6 de Ps. LXXV, 4, aura probablement intercalé ces deux hémistiches entre 2b et 3a, pour rappeler que si Jéhovah a le pouvoir de diriger ici-bas les événements selon sa volonté, c'est parce qu'il est le créateur et l'ordonnateur du monde. Ce sont là conjectures de critiques. Mais puisque notre Psautier, d'accord avec la Vulgate, conserve le verset en question, nous devons le commenter. Or la meilleure interprétation à en donner est précisément celle que j'insinuais tout à l'heure, à savoir, que l'indépendance absolue et le souverain domaine de Dieu dans l'ordre moral s'expliquent par son domaine souverain dans l'ordre physique.

Les Hébreux s'imaginaient l'univers reposant sur des colonnes; quand la terre se mettait à trembler, c'est que le Tout-Puissant avait touché, croyaient-ils, aux colonnes qui soutenaient l'édifice mondial. Cette conception ne manquait ni de pittoresque ni de grandiose. Il semble que la mère de Samuel y ait fait allusion.

* * *

Sixième strophe :

1. — *a)* Personne ne l'emportera par la force,
b) Jéhovah brise son adversaire;
2. — *a)* Sur lui il tonnera dans les cieux;
b) Jéhovah jugera les extrémités de la terre;
3. — *a)* Il donnera la puissance à son roi,
b) Et il élèvera la corne de son Messie.

Cette strophe finale est le point culminant du cantique. Aussi comme tout y est solennel! Anne continue sa prophétie, mais ses paroles inspirées n'intéressent plus seulement la nation israélite, mais bien le monde tout entier. C'est qu'en effet du roi terrestre et théocratique la mère de Samuel passe maintenant au roi messianique; son regard s'élève et elle aperçoit aux lointains horizons de l'avenir Celui qui « doit être envoyé », et qu'elle salue la première de son titre officiel : le *Messie,* le « Oint » de l'Eternel!

Or si jamais Jéhovah devait se montrer fort, inflexible, victorieux dans ses volontés, c'est incontestablement lorsqu'il s'agit de la réalisation de cette partie de son plan providentiel qui touchait au Messie et aux œuvres du Messie. Voilà justement ce que la prophétesse de Silo déclare tout d'abord, quand elle s'écrie :

Personne ne l'emportera par la force,
Jéhovah brise son adversaire.

C'était reconnaître qu'il n'y a pas de force contre la force de Dieu, de même qu'il n'y a point de sagesse contre sa sagesse. L'hébreu exprime cette pensée avec beaucoup d'énergie : « Et dans la force ne prévaudra pas l'homme ». Quant au rôle de Jéhovah l'emportant sur ses ennemis, Anne le décrit avec vivacité et vigueur, soit qu'on lise l'hébreu, comme a lu la Vulgate : « Jéhovah! ses adversaires le redoutent »! soit qu'on lise avec les Septante : « Jéhovah brise son adversaire ». Quelle que leçon qu'on adopte, il est clair que le texte original tend à nous faire comprendre que le dernier mot reste à Dieu toujours.

L'appareil terrible dans lequel Anne nous montre Jéhovah entreprenant de réaliser coûte que coûte ses desseins, est celui-là même dont les écrivains sacrés aiment à étaler le spectacle lorsqu'ils parlent des grandes manifestations de l'Eternel : le tonnerre, les éclairs, l'épouvante sont l'accompagnement de ses révélations suprêmes au monde, particulièrement lorsqu'il vient pour le juger [1]. On a remarqué [2] que la formule « les extrémités de la terre » se retrouve dans les psaumes messianiques [3]. En tout cas c'est avec la même solennité de détails, à la fois grandioses et terribles, que le Tout-Puissant, chez les psalmistes et les prophètes, introduit son Messie dans le monde [4].

Ce « Messie » est annoncé dans notre cantique sous le titre de « roi » : *Roi* et *Messie* sont synonymes et parallèles; c'est le même personnage, un même individu très déterminé, qui recevra l'« onction », symbole de sa dignité et de sa grandeur, qui possèdera la puissance, qui règnera et étendra sa domination loin et longtemps. Voilà tout ce qui est insinué dans ce vers prophétique :

Il donnera la puissance à son *roi,*
Et il élèvera la corne de son *Oint!*

Il faut être, comme l'observe justement le P. Dhorme [5], sous l'influence d'un indéracinable préjugé, pour prétendre que le Messie représente ici la communauté juive. Rien n'autorise cette interprétation. Dans les strophes qui précèdent, Anne a sans doute pu avoir en vue l'exaltation d'Israël, mais dès le ℣ 8 il est visible qu'elle abandonne cette idée, et qu'à la collectivité elle substitue la personne d'un individu qui « s'assiéra parmi les chefs » et possèdera « un trône de prince ». Il s'agissait là du roi théocratique, nous l'avons dit; mais maintenant il s'agit d'un monarque autre, plus grand et plus choisi, de l'*Oint* par excellence, l'Oint de Jéhovah. C'était donc le roi messianique. Tout l'Ancien Testament confirme cette exégèse [6],

[1] Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 28.

[1] Cf. Joël, IV, 12; Ps., XCVI, 10, 13; XCVIII, 9; etc.
[2] Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 29.
[3] Cf. Ps. II, 8; LXXII, 8.
[4] Cf. Ps. II, 9-11; XVIII, 8-10; LXXII, 8; Is., IX, 3, 4; etc.
[5] *Op. cit.*, p. 29.
[6] Cf. Ps. II, 2; Dan., IX, 25. — Voir Hagen, *Lexicon*, t. III, col. 195.

et l'écho s'en entend encore dès les premières pages du Nouveau, car il semble, remarque D. Calmet [1], que Zacharie, père de S. Jean-Baptiste, faisait allusion à cet endroit, lorsqu'il disait (Luc, I, 69, 70) : « Il (Dieu) a élevé la corne du salut en notre faveur, dans la maison de David, comme il l'avait promis par les anciens prophètes ». Parmi ces « *anciens* prophètes » Anne est à placer au premier rang, et sa prophétie de l'*Exultavit* va s'éclairant de toutes les lumières qu'à travers la Bible lui apportent les oracles de nos grands prophètes.

[1] *In h. l.*

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les prédicateurs affirment volontiers qu'après la mort le corps humain devient la proie des *vers*.

La chose est-elle bien sûre ? Il me semble que les *vers* n'ont guère l'habitude de se nourrir de chair ; à tout le moins, qu'il leur serait absolument impossible de respirer sous six pieds de terre.

Le mot *ver* ayant aujourd'hui, même parmi le peuple, un sens absolument net et délimité, le « cliché » en question ne devrait-il pas être mis au rancart ?

R. — Mais non ! Le cliché n'est pas si mauvais que vous le supposez. Avec une simple modification ou équivalence de langage, disons que les vers sont de gros microbes, ou que les microbes sont de petits vers, et il restera vrai que le processus ordinaire de la putréfaction organique est dû au travail des vers, que les vers vivent et pullulent aux dépens des éléments décomposés, jusqu'à ce qu'ils succombent à leur tour faute d'alimentation.

Il est aujourd'hui établi que la putréfaction est la décomposition des substances organiques azotées sous l'influence de l'activité des microorganismes, décomposition accompagnée souvent d'un dégagement abondant de produits gazeux à odeur désagréable. Cette définition est limitative, en ce sens qu'elle exclut les fermentations alcoolique et lactique des sucres, la fermentation butyrique des graisses, ces fermentations se produisant le plus souvent aux dépens, non de corps préexistants, mais de substances qui se sont formées par suite du dédoublement des matières albuminoïdes sous l'influence des organismes générateurs de la putréfaction.

Le même corps en subissant la putréfaction peut donner des produits très différents, suivant les espèces microbiennes qui entrent en jeu et les conditions du milieu extérieur qui favorisent telle espèce au détriment de telle autre. La cause extrinsèque la plus importante est l'action de l'oxygène. On avait cependant observé que la putréfaction gazeuse ne s'accomplit bien qu'à l'abri de l'air ; c'est Pasteur qui, avec sa théorie des microbes *anaérobies* (vivant sans air), a donné l'explication de ce phénomène.

Vous le voyez : les petits vers, les microbes sont là, comme partout, dans tous les phénomènes de fermentation organique ; ce qui explique ce mot de Duclaux : « Les microorganismes font disparaître, plus rapidement que les chiens de Constantinople ou les fauves du désert, les cadavres de tout ce qui a eu vie. Ils font même plus : s'il y a encore des vivants, si la vie se poursuit toujours sur le globe, c'est encore à eux qu'on le doit. » *(Etude sur la putréfaction).*

A part la question de taille, et peut-être aussi de nature (pour ceux qui voient dans les microbes de simples végétaux, de la classe des champignons-schizomycètes), l'idée populaire et le mot de l'Ecriture restent substantiellement vrais : nos corps abandonnés après la mort à la fermentation putride sont en définitive la proie des vers. *Homo putredo, et filius hominis vermis.* (Job, XXV, 6).

Q. — Je suis aumônier de prison. Dans notre district, les prisons servent aussi d'hôpital aux indigents.

On y amène un protestant qui me paraît entièrement de bonne foi. Il aime qu'on lui parle de Dieu et de l'éternité, il prie avec ferveur, désire ardemment paraître devant son Juge en état de grâce. Mais il ne consent pas à devenir catholique ; les préjugés, l'ignorance lui font rejeter toute proposition que je lui fais à ce sujet. Je le crois validement baptisé ; d'ailleurs il n'accepterait jamais d'être rebaptisé sous condition. Son état s'aggrave. Vu ses bonnes dispositions je le considère comme appartenant très probablement à l'âme de l'Eglise ; je lui donne une absolution sous condition, après lui avoir fait avouer quelques péchés ; puis je lui administre le sacrement d'Extrême-Onction aussi sous condition. Il est très recueilli pendant les cérémonies, et paraît visiblement réconforté par le ministère que j'ai exercé envers lui. Il meurt quelques heures après, et je l'enterre le lendemain avec toutes les cérémonies de l'Eglise comme s'il avait été un vrai catholique. Ai-je agi correctement, ou devais-je lui refuser les honneurs d'une sépulture chrétienne ?

Je dois ajouter que si j'avais refusé de l'enterrer, je me serais attiré des remontrances de la part de l'autorité qui est toute protestante et il est probable que, la chose se renouvelant, je serais mis dans la nécessité de résigner ma position d'aumônier de la prison et de l'hôpital : ce qui serait très regrettable au point de vue religieux, car cette position me donnant accès facile auprès de ces malheureux et de ces infirmes, j'aurai assez souvent l'occasion d'en gagner quelques-uns entièrement à notre sainte religion.

Cependant je suis bien décidé de refuser mon concours aux funérailles d'un homme qui se serait montré vraiment hostile à ma croyance et de répondre aux remontrances par un « mon devoir avant tout », suivi de ma démission.

Que pense l'*Ami du Clergé* de ma conduite ?

R. — I. A plusieurs reprises, même dans ces derniers temps, l'*Ami* a eu occasion de parler de la manière de réconcilier les hérétiques ou schismatiques moribonds avec l'Eglise. Il suffira de résumer ici le sommaire des règles à observer, comme préliminaire à la solution du cas proposé.

1° Nous supposons qu'il ne reste aucun doute sérieux sur la légitimité du baptême reçu autrefois par le moribond, sans quoi il faudrait commencer par le rebaptiser absolument ou sous condition, selon ce qu'aurait révélé l'enquête.

2° Si donc le moribond a été certainement baptisé, il faut, avant de le réconcilier avec l'Eglise, l'instruire sommairement, et autant que les circonstances le permettent, de ce que tout chrétien doit savoir, si par hasard il l'ignorait.

3° Cela fait, il faut régulièrement exiger de lui une profession de foi catholique, et même, s'il est âgé de plus de 14 ans, une abjuration formelle de l'hérésie ou du schisme.

4° Ces préliminaires accomplis, on lui donne l'absolution de ses fautes qu'il a dû confesser, au moins sommairement si le temps ne permet pas davantage, et aussi de la censure, mais par la formule d'absolution ordinaire.

5° Si cependant on se trouvait en face d'un hérétique ou schismatique que tout montre de bonne foi dans son erreur, et qu'on eût toute raison de craindre de le troubler gravement, en lui demandant une profession de foi catholique explicite et une abjuration formelle de ses erreurs, on pourrait, vu l'urgence, se contenter d'une profession de foi générale et d'une abjuration implicite. Pour obtenir l'une et l'autre, il suffirait de lui demander, par exemple, s'il croit bien à tout ce que Notre-Seigneur nous a enseigné et s'il est disposé à rejeter toute erreur dans laquelle il serait tombé sans le savoir ; et sur sa réponse affirmative, on pourrait l'absoudre sans exiger davantage, pour ne pas le troubler à ses derniers moments.

II. C'est d'après ces principes qu'il faut juger la conduite de l'aumônier de prison qui nous expose le cas.

Le moribond semble bien de bonne foi dans son erreur, et ceci permettait à l'aumônier de se montrer condescendant envers lui pour l'absolution, supposé toutefois la question du baptême mise suffisamment hors de tout doute.

Mais on nous dit qu'on le croit validement baptisé. — Sur quoi se base-t-on pour l'affirmer ? Il aurait été indispensable de s'enquérir, autant que les circonstances pouvaient le permettre, au moins auprès du mourant lui-même, de la secte à laquelle il appartient et de la manière dont le baptême y est traité. On n'ignore pas, en effet, que pour plusieurs sectes protestantes le baptême n'a aucune importance, et qu'il y est au moins fort douteux.

Supposé donc que le baptême soit suffisamment certain, il devenait loisible à l'aumônier de donner l'absolution au mourant. Mais puisque celui-ci n'était pas encore à l'extrémité, qu'il conférait librement avec le confesseur, il aurait été obligatoire de faire accuser non pas seulement quelques fautes, mais toutes les fautes graves dont le moribond avait conscience : sa qualité d'hérétique ne pouvait pas, à elle seule, le dispenser de l'intégrité de la confession. Mais peut-être l'aumônier a-t-il obtenu, à ce point de vue, tout ce qu'il pouvait raisonnablement espérer vu les circonstances, et dès lors rien à dire pour l'absolution accordée sous condition.

Encore faut-il supposer que celle-ci a été donnée secrètement et sans témoins, car l'aumônier n'ayant pas cru pouvoir demander une abjuration expresse et publique, comme l'exige le droit pour permettre l'admission des hérétiques à la réception publique des sacrements, il ne pouvait donner l'absolution qu'en secret.

Par conséquent l'aumônier a violé les règles du droit en accordant l'Extrême-Onction au moribond non réconcilié extérieurement et publiquement avec l'Eglise, car ce sacrement a, de soi, un caractère de publicité qui ne permet pas de le donner dans le secret. Il ne pouvait donc être conféré à l'hérétique avant toute rétractation de ses erreurs et adhésion extérieure à la foi catholique.

A plus forte raison l'aumônier a-t-il enfreint les lois de l'Eglise en accordant la sépulture ecclésiastique à un mort qui, aux yeux du public, était et restait en dehors de l'Eglise catholique.

La raison donnée pour justifier la concession de la sépulture religieuse ne vaut pas et ne peut valoir en l'espèce ; car le scandale qu'il y a à accorder la sépulture religieuse à un homme mort extérieurement dans l'hérésie, et le précédent que cela ne peut manquer de créer, sont un mal certain et plus grave que celui que l'aumônier craignait, peut-être à tort, pouvoir résulter de son abstention. Inutile d'insister sur un point si évident.

Q. — Un maire catholique me demande quelle doit être sa conduite par rapport aux mariages civils, soit de ceux qui veulent faire le mariage civil après avoir célébré ou avec l'intention de célébrer le mariage religieux, soit de ceux qui se présentent devant lui sans vouloir contracter ou après avoir contracté avec d'autres, encore vivants, le mariage devant l'Eglise.

C'est donc une intention de bien faire accusée par ce maire et demandant à son ami, petit curé, lumière et renseignements sur cette question de droit canonique.

R. — *a)* Aucune difficulté pour les mariages civils ordinaires et réguliers, c'est-à-dire qui sont accompagnés du mariage religieux. Sur ce point-là, votre maire peut agir comme par le passé, comme tous ses collègues de France.

b) Quand le mariage doit être et rester purement civil, c'est-à-dire simple concubinage illicite aux yeux de l'Eglise, le maire se trouve là en présence d'une œuvre de mauvais caractère moral, et l'on comprend qu'il hésite à s'y prêter. La question, toutefois, est depuis longtemps résolue dans la pratique. Le maire peut prêter sa coopération matérielle à cette œuvre, pour la part purement civile qui lui incombe, et qui n'est pas en soi chose immorale, quoi qu'il en puisse être des suites complémentaires de la *formalité civile,* alors qu'on prévoit que les suites « religieuses » n'auront pas lieu. Ainsi font sans scrupule tous les maires de France. Ceux d'entre eux qui sont catholiques 1° ont soin de désapprouver, au fond, cette coopération, grosse du retentissement de scandale extérieur, à un mariage qu'ils blâment dans les conditions où il se présente et auquel ils préféreraient ne pas prêter leur assistance, si la loi ne leur en faisait pas une rigoureuse obligation, et 2° ils s'arrangent, là où c'est possible, de manière à faire

savoir au public les raisons excusantes de leur conduite pour qu'on ne soit pas tenté d'y voir, de leur part, une approbation du mal auquel il leur faut participer.

c) Le remariage civil après divorce, du vivant du conjoint légitime, est le cas le plus grave, le plus désagréable. Cette tentative de mariage, en effet, est alors plus qu'un concubinage illicite ; elle constitue un attentat à l'indissolubilité d'un mariage valide, encore existant, et elle est par là-même la consécration officielle civile de l'adultère. Mais, là encore, *ad majora mala vitanda,* on n'a pas cru nécessaire d'obliger les maires, non plus que ceux qui prononcent le divorce, à renoncer à leur fonction plutôt que de prêter leur assistance au mariage. On a considéré qu'ils étaient forcés par la loi de coopérer à une besogne qui, quoique très mauvaise à beaucoup de points de vue, n'est cependant pas intrinsèquement illicite sur toute la ligne, au point de ne pas laisser au maire un côté purement civil par lequel il peut introduire, faute de la pouvoir refuser, sa coopération purement matérielle à l'œuvre criminelle. Et les maires se sont mis à marier couramment les divorcés, comme les autres. Un maire à conscience catholique délicate, comme le vôtre, peut donc en faire autant ; mais dites-lui que, pour répondre aux intentions de l'Eglise, il tienne compte, dans la mesure possible et prudente, des deux conditions ci-dessus énoncées à propos des mariages purement civils de concubinaires publics.

Q. — 1° Un religieux récite journellement selon ses règles (non *sub gravi)* le chapelet. Son confesseur, ignorant cette obligation, lui donne comme pénitence la récitation d'un chapelet. Or ce pénitent ne fait que dire son chapelet ordinaire, l'appliquant, pour ce jour-là, comme pénitence sacramentelle. Aurait-il dû dire deux chapelets ?

2° Que dire d'un homme qui perd le temps inutilement, pas à commettre des péchés, mais en amusements, n'ayant pas de devoirs à accomplir ? Est-ce qu'il pèche en perdant son temps ? Quelle en est la quantité grave ? Les théologiens, en général, n'en parlent pas.

R. — Ad I. Assurément tout pénitent qui reçoit l'absolution est tenu de faire la pénitence que le confesseur lui impose, et telle qu'il la lui impose ou est supposé raisonnablement avoir voulu la lui imposer, parce que l'accomplissement de la pénitence fait partie intégrante du sacrement.

Le confesseur peut certainement imposer pour pénitence une œuvre à laquelle le pénitent est déjà obligé sous peine de péché, par exemple l'audition de la messe un jour de dimanche, parce qu'alors le pénitent y est doublement obligé et peut la faire pour une double fin. Mais cela ne pourrait généralement pas compter pour une pénitence grave, et ne se fait pas généralement, et surtout ne se suppose pas à moins que le confesseur ne le dise expressément ; aussi la personne qui recevrait pour pénitence l'audition d'une messe, la devrait entendre en plus de celle à laquelle elle est déjà obligée par le précepte dominical.

Mais si le confesseur donne pour pénitence une œuvre que le pénitent fait habituellement tous les jours par dévotion, celui-ci n'est aucunement tenu de la faire deux fois le même jour, à moins que le confesseur ne le lui dise expressément.

Or, généralement tous les religieux et religieuses doivent, en vertu de leurs règles, réciter le chapelet tous les jours ; mais ces règles-là par elles-mêmes n'obligent pas sous peine de péché ; par conséquent le religieux qui reçoit pour pénitence la récitation d'un chapelet, n'est pas tenu de le réciter deux fois le même jour, à moins que le confesseur ne lui dise expressément : « Vous réciterez pour pénitence un chapelet en dehors de celui que vous devez déjà réciter tous les jours d'après vos règles ; » d'autant plus que le confesseur ne peut pas ignorer entièrement que généralement les religieux doivent réciter leur chapelet tous les jours d'après leurs règles. C'était donc à lui de s'exprimer plus clairement s'il voulait obliger strictement son pénitent à dire un chapelet en plus de celui que demandent les règles religieuses.

Cependant nous aimerions bien qu'un religieux à qui est imposée pour pénitence la récitation d'un chapelet, en récite un en plus de celui auquel il est astreint par ses règles ; mais nous ne l'y croyons pas rigoureusement obligé, de soi.

Ad II. Nous ne croyons pas qu'un homme qui n'a aucune obligation spéciale à remplir, et qui veut faire tout ce à quoi il est obligé sous peine de péché, commette un péché en employant presque tout son temps en amusements. En effet tout péché est une désobéissance à une loi de Dieu ; or, dès lors que cet homme veut obéir à toutes les lois de Dieu qu'il connaît, et ne se voit aucune obligation spéciale à remplir, nous ne voyons pas comment *de soi* il pourrait pécher en s'amusant toute la journée.

Nous savons bien qu'on pourrait nous objecter deux passages de l'Evangile :

1° « *Servum inutilem ejicite in tenebras exteriores.* » (Matt., xxv, 30). Mais, d'un côté, un serviteur qui fait tout ce qui lui est commandé ne peut pas être appelé un serviteur inutile. D'un autre côté, tout homme qui est serviteur, et payé comme tel, a toujours des devoirs à remplir, et il doit obéir en tout à son maître. Si donc il se rend inutile, c'est qu'il ne fait pas tout ce que son maître veut qu'il fasse ; alors évidemment il est dans son tort. Tel n'est pas le cas de l'homme dont il est question ici, et dès lors qu'il obéit à tous les commandements, il donne le bon exemple et se rend ainsi utile.

2° « *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, de eo rationem reddent in die judicii, ex verbis enim tuis justificaberis et ex verbis tuis condemnaberis.* » (Matt., xii, 36-37). S'il en est ainsi des paroles, à plus forte raison des œuvres. Or, des journées entières employées à s'amuser ne sont-elles pas des journées oiseuses ? — La meilleure définition d'une parole oiseuse, nous semble-t-il, est celle que donne S. Bernard : « *Verbum*

otiosum est quod nullam rationabilem causam habet. » On ne doit donc appeler vraiment oiseux que ce que la raison et la foi, qui nous ont été données par Dieu même comme guides, ne peuvent pas approuver. Or la *raison* d'abord ne semble aucunement désapprouver un homme qui ne veut manquer à aucun de ses devoirs et qui, lorsqu'il n'en voit aucun à remplir, consacre son temps à des amusements honnêtes. Il peut même alors les surnaturaliser *par la foi,* et en les offrant à Dieu les rendre méritoires pour le ciel. Les paroles de Notre-Seigneur : *de eo rationem reddent in die judicii,* signifient que tout sera examiné au jour du jugement, en ce sens que tout ce qui sera contre la foi et la raison sera condamné, et que tout ce qui sera fait selon la foi et en état de grâce sera récompensé, et tout ce qui sera simplement selon la raison devra avoir au moins quelque récompense naturelle, parce que tout homme qui agit selon la foi agit explicitement ou implicitement pour Dieu auteur de la grâce, et tout homme qui agit selon la raison agit au moins selon Dieu auteur de la nature et par conséquent ne peut pas pécher.

Nous avons cependant dit : *de soi,* parce qu'il est bien à craindre qu'un homme qui emploie tout son temps à s'amuser, ne cherche ni explicitement ni implicitement à plaire à Dieu soit comme auteur de la grâce, soit comme auteur de la nature, mais recherche uniquement et en quelque sorte exclusivement le plaisir et la satisfaction des sens. Or l'homme qui agirait ainsi agirait contre sa fin, car l'homme n'est pas créé pour les sens ou pour les plaisirs terrestres, mais pour Dieu, et s'il ne pèche pas, c'est parce qu'il ne pense aucunement pécher en cela. Mais alors même, il arrivera facilement à pécher, soit en négligeant des choses qu'il saura bien être commandées par Dieu, soit en faisant pour s'amuser, et pour goûter des plaisirs sensuels, des choses que sa raison ou sa foi lui diront suffisamment être mauvaises et par là-même défendues par Dieu.

Mais en général les hommes qui s'amusent honnêtement, quand ils ne voient aucune obligation à remplir, ne pèchent point, parce qu'ils ne pensent aucunement pécher là-dedans.

Q. — Un abonné de l'*Ami* (p. 215) dit que le cardinal Gennari traitant de l'obligation du décret *Quam singulari* écrit : « Il y aurait *faute grave* à ne pas tenir compte pratiquement du précepte, etc. » L'*Ami* dit qu'il n'a pas sous les yeux le texte du cardinal Gennari. Le voici :

« Vi e parimenti colpa grave, e da chi si commette, quando il fanciullo, dopo la prima comunione, non continua a frequentare l'altare e la istruzione catechistica?

« Quanto alla frequenza alla Comunione eucaristica, il Decreto dice : « *Puerorum curam habentibus omni studio curandum est ut post primam Communionem iidem pueri ad sacram mensam sæpius accedant, et, si fieri potest, etiam quotidie...* » Il *curandum est* indica dovere, il quale incombe a tutti coloro che han cura dei fanciulli.

« Peccano percio i genitori che non si curano di manodurre i loro figli alla Comunione frequente ed anche, se possibile, la quotidiana.

« Peccano i confessori che non li esortano e non li ajutano a cio.

« Peccano gl' istitutori, i quali sono indolenti su tal dovere ; molto piu poi se ne impediscono l'adempimento.

« Peccano i parrochi, i quali e con avvisi pubblici e con privati non promuovono nei bambini questa frequenza alla S. Comunione.

« Siffatto dovere sorge dal bisogno che ha il fanciullo di nutrirsi spesso di questo cibo celeste, affinche la vita di Gesu Cristo possa stabilirsi nell'anima sua, preservandolo dai pericoli e facendolo progredire nella virtu. » *(Monitore Ecclesiastico,* vol. XXII, p. 429).

J'ai copié fidèlement les paroles du cardinal Gennari qui, lorsque je les ai lues la première fois, m'ont fait tomber des nues. Et maintenant, donnez-nous votre appréciation.

R. — Nous vous remercions de votre obligeance. C'est bien ce que nous pensions. Le card. Gennari n'étend pas l'obligation du *précepte* pascal à la communion fréquente et quotidienne des enfants. Il commente — ce qui est tout autre chose — le *curandum est* du décret pontifical, et cela, évidemment, comme tout bon théologien devait le faire, dans la ligne du précepte de la *charité,* non en raison d'un précepte formel positif visant *sub gravi* la pratique de la communion fréquente et quotidienne pour les enfants.

Que ce *curandum est* indique un véritable devoir de la part de ceux auxquels il s'adresse, c'est bien certain ; et que la négligence coupable d'un devoir n'aille pas sans péché, c'est certain encore. Il en est de ce *curandum est* ici, en la matière qui nous occupe, tout comme s'il s'agissait de procurer aux enfants la nourriture intellectuelle de l'instruction. Au surplus, le card. Gennari met lui-même les deux choses sur le même pied : *frequentare l'altare e la istruzione catechistica.*

Nous rentrons alors dans la théologie des devoirs généraux qui, *ratione caritatis* au moins, *officii* aussi à l'occasion, incombent à tous ceux qui ont charge de veiller sur l'alimentation et la vie, physique ou morale, des enfants. La fréquentation de la sainte Eucharistie étant incontestablement un moyen précieux d'alimentation et de sauvegarde de la vie surnaturelle de la grâce, les négligences sur ce point-là, pour autant qu'elles sont objectivement et subjectivement entachées de culpabilité, constituent des fautes de conscience, qui peuvent atteindre même la malice du péché mortel. Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu d'aller plus loin, ni d'entendre autrement les paroles du card. Gennari, lesquelles d'ailleurs se trouvent ainsi parfaitement justifiées.

LITURGIE

Q. — Un curé dit à ses paroissiens que, sans être obligés de se conformer à ce qui est prescrit au clergé pour la tenue à l'église, ils ne peuvent faire mieux que de s'y conformer le plus possible. Mais voici bien un autre son de cloche : « Les fidèles sont tenus à plus de respect et doivent, par exemple, rester à genoux depuis le *Sanctus* jusqu'au *Pater,* » si j'en crois une de ces demoiselles Garo qui, un peu partout, veulent en

remontrer à leur curé, et « c'est ainsi, dit-elle, qu'on fait à Paris... »

L'usage de Paris, s'il est tel, et l'opinion de cette rubriciste en jupons, ont-ils quelque motif d'être préférés ?

R. — Dites à votre rubriciste en jupons de suivre pieusement la messe en gardant l'usage de Paris, s'il lui agrée davantage, quand elle est à Paris, mais de laisser les autres en paix et de suivre elle-même l'attitude du chœur, quand elle est dans votre paroisse. La rubrique, sans doute, n'est point préceptive à l'égard des fidèles (Quarti, tit. 17, dub. V) ; mais dans ce cas on ne peut mieux faire que de se conformer à l'usage de l'église où l'on est.

Q. — 1° Le privilège de dire la messe à minuit pour Noël est-il pour le monde entier ?

2° Peut-on dire cette messe dans l'église paroissiale, *apertis janius ?*

3° Doit-elle être chantée ?

4° Une permission spéciale est-elle requise pour y donner la sainte communion ?

R. — Ad I et II. La messe de minuit est de droit commun, et elle peut se célébrer, pour le monde entier, dans chaque église paroissiale, *apertis janius ;* mais aucune messe privée ne peut se dire après elle, si l'on n'a pas d'indult qui y autorise (S. R. C., 20 avril 1641, n. 752 ; 7 déc. 1641, n. 781 ; 14 nov. 1676, n. 1584 ; 3 déc. 1701, n. 2086, etc.), et toute coutume contraire est un abus que l'évêque doit avoir soin d'abolir (S. R. C., 18 sept. 1781, n. 2520).

Ad III. Régulièrement, cette messe est chantée, et il convient de lui donner toute la solennité possible.

Ad IV. Pour donner la communion aux fidèles à la messe de minuit, tous les canonistes reconnaissent qu'il faut un indult apostolique. C'est à chacun de savoir si cet indult existe dans le diocèse où il demeure. (Cf. Many, *De Missa,* n. 169).

Q. — 1° J'avoue ne pas comprendre dans l'*Ami,* p. 255, l'exception que vous faites pour certaines octaves même de N.-S., disant que leur office sera du Psautier à toutes les Heures, car les rubriques faisant suite à la Bulle *Divino afflatu* disent le contraire, Tit. I, n. 2.

2° Voudriez-vous indiquer l'origine du binage et la manière dont il est accordé encore de nos jours aux diocèses français ?

R. — Ad I. Je comprends qu'à s'en tenir aux rubriques qui font suite à la Bulle *Divino afflatu,* il y ait lieu de s'étonner de nous voir écrire que l'office de certaines octaves, même de Notre-Seigneur, sera désormais du Psautier à toutes les Heures. Mais cet étonnement aura vite disparu, lorsqu'on saura que ces rubriques ont été modifiées par le *Motu proprio* du 23 octobre 1913 et par le décret du 28 du même mois. Relisez l'un et l'autre dans l'*Ami,* p. 977 et 979, et vous verrez que nous avons dit vrai.

Ad II. Il serait difficile de fixer exactement le temps où a commencé le binage. On sait seulement que çà et là, aux IVe, Ve, VIe siècles, la piété et parfois la nécessité incitèrent des prêtres à offrir plusieurs sacrifices le même jour. S. Augustin parle de deux messes offertes en certains lieux le Jeudi Saint (Migne, *P. L.,* t. 33, Lettre 54 à Janvier, n. 9) ; S. Grégoire le Grand mentionne les trois de Noël ; Martène, dans son *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* nous apprend qu'il y avait bien d'autres jours *polyturgiques,* et S. Léon le Grand rapporte que c'était l'usage de Rome de réitérer le saint sacrifice les jours où les fidèles venant en foule à une fête solennelle n'auraient pu sans cela assister à la messe (Migne, *P. L.,* t. 44, Lettre 9 à Dioscore). Dans les siècles suivants, cette pratique fut assez répandue. Le concile de Tolède, en 681, canon 5, l'admet comme licite et déclare que le prêtre communiera autant de fois qu'il dira la messe le même jour. L'auteur du *De divinis officiis* et Amalaire sont également témoins des trois messes qui se disaient à la Saint-Jean. Walafrid Strabon rapporte que le pape Léon III célébrait jusqu'à 7 et 9 fois par jour, et il n'était pas rare que des prêtres suivissent cet exemple, « credentes tanto amplius Deum et misericordiam flecti, quanto crebrius Passio Christi commemoratur ».

Malheureusement, avec le temps, cette coutume que la piété et parfois la nécessité avaient introduite, finit par donner lieu à de fâcheux abus. Pour parer à la cupidité qui portait certains prêtres à réitérer la messe en vue de l'honoraire, on réduisit d'abord les messes à trois : « Ut nullus sacerdos uno die sæpius quam ter ad summum missas celebret. » C'est ce qu'attestent S. Dunstan vers 967, les canons édités sous le roi Edgard d'Angleterre vers 970, et le concile de Selingstadt en 1022. Mais devant l'insuffisance du remède, le pape Alexandre II (1061-1073) résolut de porter un coup décisif. « Sufficit, dit-il, sacerdoti unam missam in die una celebrare, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit » ; et quand Innocent III et Honorius III sont plus tard consultés sur ce point de discipline, ils confirment sa décision, répondant que « excepto die Nativitatis Dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare. » D'où il résulte que présentement, à l'exception de Noël et d'un cas de nécessité, il est défendu aux prêtres de dire deux messes le même jour [1].

Mais quels sont de nos jours les cas de nécessité où l'Eglise permet de biner ?

Cela est permis : 1° pour achever le saint sacrifice, lorsque le célébrant, après la consécration, se trouve dans l'impossibilité de continuer et qu'il n'y a pas d'autre prêtre à jeun ; 2° lorsque un curé est chargé de deux paroisses assez éloignées, de sorte que les fidèles ne puissent facilement se rendre dans la même église, et que, faute de biner, ils seraient privés de la messe d'obligation ; 3° pour assurer le saint Viatique à un moribond qui autrement en serait privé, faute d'hostie consacrée ; 4° quand la population est tellement nombreuse qu'elle ne saurait tenir tout entière dans l'église.

[1] Cf. Many, *De Missa,* n. 24 ; Duballet, *Traité des paroisses et des curés,* t. II, n. 732 à 735.